

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

Racionalidad, modernidad, totalitarismo: la escuela de Frankfurt en Gino Germani.

Luis Ignacio García.

Cita:

Luis Ignacio García (2007). *Racionalidad, modernidad, totalitarismo: la escuela de Frankfurt en Gino Germani*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/93>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Racionalidad, modernidad, totalitarismo: la escuela de Frankfurt en Gino Germani

Luis Ignacio García (UNC-CONCET)

luisigngarcia@hotmail.com

La muy denostada inhumanidad de los métodos empíricos es siempre más humana que la humanización de lo inhumano.

Theodor W. Adorno

INTRODUCCIÓN

En la literatura sobre el tema, la imagen de Gino Germani ha quedado estrechamente asociada a los métodos y objetivos de la sociología estructural-funcionalista. Esta imagen de su labor intelectual se forjó en el marco de las polarizaciones político-intelectuales de nuestros '60 y '70, pero en general ha sido heredada de manera más o menos acrítica hasta nuestros días. En la línea de ciertos trabajos recientes que comienzan a presentar otras perspectivas¹, el objetivo general de este trabajo es cuestionar aquella visión ya convencional, a través de una operación específica: el reconocimiento de la presencia de la "escuela de Frankfurt" en el itinerario de Germani.

Para decirlo desde ya, creemos que Germani ha sido quien en su época ha mostrado la mayor afinidad con los postulados de la escuela de Frankfurt *en tanto teoría crítica de la sociedad*. Si bien la relación más directa es establecida con uno de los autores que finalmente se separó del *Institut für Sozialforschung*, Erich Fromm, sólo en Germani vemos planteado en toda su complejidad el programa de una ciencia social preocupada por el equilibrio entre teoría e investigación, permeada por el psicoanálisis, interesada en el trabajo en equipo y la colaboración interdisciplinaria en un marco de integración metodológica, y orientada por un explícito interés práctico-emancipatorio de esclarecimiento de la voluntad política, al cual han de someterse los momentos analíticos de las ciencias. Todo en el contexto de una compleja teoría de la modernidad nunca teleológica sino siempre aporética, paradójicamente dialéctica.

Dejando de lado la comprobación empírica de esta recepción a través de citas, traducciones o ediciones², pasamos directamente al estudio de la presencia de ciertos problemas teóricos característicamente frankfurtianos en el programa intelectual de Germani. Esto puede ser reconocido en tres niveles diferenciados: en un nivel epistemológico, el problema de la racionalidad; en un nivel metodológico, el problema de la teoría; y en un nivel histórico-político, el problema de la modernidad.

En cuanto a lo primero, Germani planteará desde el inicio de su itinerario (al menos desde "Anomia y desintegración social", de 1945) las aporías suscitadas por el desarrollo unilateral de una racionalidad tecno-científica desentendida del problema sustantivo de los *finés*. En este primer registro, asumirá la distinción

propia de la tradición weberiana entre dos tipos de racionalidad, pero siempre poniendo en duda la solución weberiana y alzando su reclamo, nunca suficientemente desarrollado, por un racionalismo ampliado. A veces lo hará a través de Mannheim, a veces en la vía de Fromm, y en sus últimos años parece emerger entrelíneas la formulación de Horkheimer de una crítica de la “racionalidad instrumental”³, criticando incluso la ingenuidad mannheimiana respecto del optimismo “planificador” de la sociología.

En cuanto a lo segundo, el problema de la teoría, Germani se planteará un programa de integración metodológica que si bien guarda afinidades con la exigencia típicamente positivista de la unidad de método entre ciencias naturales y sociales, en el caso de Germani responde de modo más explícito y recurrente a las exigencias de un programa *interdisciplinario* para la investigación social. Estas exigencias provienen tanto del “método reconstructivo” de Mannheim, cuanto de la “psicología social” de Fromm. Además, este programa interdisciplinario encontrará para Germani confirmaciones de su potencia teórica en los estudios colectivos del *Institut*, tanto los *Studien über Autorität und Familie*, cuanto la posteriormente más famosa *The Authoritarian Personality*. Las diversas disciplinas sociales (principalmente psicología y sociología, que representan los dos polos que no deben ser escindidos: el individuo y la sociedad) deben integrarse en un programa que sepa equilibrar la teoría social (como el panorama histórico-filosófico de *El miedo a la libertad*) con las exigencias de la investigación empírica (como el despliegue de técnicas de medición de *La personalidad autoritaria*).

En cuanto a lo tercero, el problema de la modernidad, Germani tendrá una mirada acorde con sus planteos epistémicos y teóricos. En la estela de la tradición weberiana, comprenderá el proceso de modernización en cuanto intrínsecamente ligado a un cierto proceso de la razón. Pero a la luz de su concepción tan cercana a la frankfurtiana del problema de la razón, crítico de los extremos del positivismo y la metafísica, la secularización nunca se comprenderá como el despliegue autotransparente de una racionalidad que amplíe progresivamente la capacidad de juicio humano en las diversas esferas. Para este lector atento de Fromm, pero también de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Neumann, no hay un “racionalismo *sin residuos*”. Guardando la racionalidad, al menos, una doble dimensión (“racionalidad instrumental” y racionalidad sustancial, “racionalización” y “razonamiento”, razón subjetiva y razón “objetiva”), el despliegue unilateral de una de sus formas puede llevar a desequilibrios que pongan en jaque el propio devenir de la secularización. El desequilibrio entre el “progreso material” (racionalidad científico-técnica orientada al dominio de la naturaleza) y el “progreso moral” (racionalidad “objetiva”, destinada a garantizar los *finés* del hombre moderno y el *sentido* mismo de la secularización) es inherente al proceso de secularización y la fuente última de sus aporías.

Dadas las restricciones de espacio para esta presentación, en lo que sigue me limitaré a desarrollar sólo el primer y el tercero de estos registros, el problema de la racionalidad y el de la modernidad, porque acaso sean los registros en los

que más claramente la veta frankfurtiana del pensamiento de Germani pone en cuestión la lectura en términos funcionalistas.

AUTOCOMPRESIÓN POSITIVISTA Y CRÍTICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

El proyecto de una “sociología científica” en el contexto discursivo en el se sitúa la intervención de Germani implicaba torcer el rumbo “especulativo” de la reflexión sociológica anterior, y desarrollar un programa de investigaciones empíricas, orientado por el abandono de todo método “intuitivo” y por el ideal de una ciencia positiva, empírica e inductiva. Para que esta orientación tuviera la eficacia social que de ella se pretendía, debía adoptar un acento técnico-instrumental, abrazando el ideal de “neutralidad” valorativa, y el correspondiente deslinde entre una “racionalidad instrumental”, ámbito en que la sociología podía articularse con la “planificación” ofreciendo los medios más eficaces para la consecución de determinados fines, y una “racionalidad final”, que en su pretensión valorativa de fundamentar los fines, más se correspondería con las diversas formas de filosofía de la historia. Digamos de paso que esta comprensión del lazo entre “sociología y planificación”⁴ está estrechamente ligada a la concepción del Mannheim del período de su exilio inglés, así como a los planteos de Fromm, mucho más que a una epistemología neopositivista que dirige incluso los saberes sociales a la manipulación técnica.

Ahora bien, este breve esquema, que es el relato más usual en las reconstrucciones del planteo epistemológico de Germani, siempre convivió con una clara conciencia de los límites de una tal racionalidad instrumental neopositivista, ciega a la determinación racional de los fines. Podemos decir que la autocomprensión positivista de la ciencia fue un momento de importancia en la reflexión germaniana, pero que no debe ser confundido con la totalidad de su planteo epistemológico. Fue sólo una de sus etapas, a la que no puede ser reducido su esquema general. Para aludir a su proyecto general, en lo referido a este punto, debemos pensar en términos de la *convivencia de una autocomprensión positivista con una crítica de la razón instrumental*.

En efecto, ya en 1949, en el breve prólogo que redactara para *El peligro de ser gentleman y otros ensayos* de Harold Laski, que él mismo editara, Germani ponía de manifiesto los límites del ideal de “neutralidad valorativa” y el tipo de racionalidad meramente instrumental que de él se deriva, poniendo simultáneamente en cuestión la autocomprensión positivista en que se amparan esta racionalidad y aquel ideal: “la exclusión a priori de una determinación lógico-experimental de los fines (...) conduce a una abdicación del conocimiento frente a su tarea más esencial”, esto es, a la orientación práctica de los hombres a través de la fundamentación racional de determinados fines.

Se trata del esfuerzo por situar la dimensión empírico-analítica de la ciencia en un contexto epistemológico más amplio, reduciendo por tanto sus pretensiones totalizadoras. Un esfuerzo que ya encontramos un año antes, en una

esclarecedora recensión bibliográfica de 1948 de dos libros italianos en los que se ponía en el centro de la discusión la relación entre ciencia y racionalidad, en un contexto de debate claramente epistémico-filosófico: *Fondamenti logici della scienza*, con trabajos de Abbagnano, Buzano, Buzzatti-Traverso, Frola, Geymonat y Persico, y *Limiti e possibilità della scienza*, de Antonio Carrelli (Germani 1948). Para decirlo rápidamente, Germani construye a partir de estos trabajos un diagnóstico teórico de su época polarizado entre dos extremos igualmente indeseables desde su propia concepción de la racionalidad: el positivismo lógico o “neopositivismo” y la metafísica irracionalista o “existencialismo”. El positivismo siempre representó el esfuerzo por excluir de la ciencia toda creencia en una hipotética “racionalidad de la naturaleza”, apartándose de toda consideración acerca de la naturaleza íntima de la realidad, para orientarse hacia la construcción de “protocolos” elaborados según reglas de observación y verificabilidad empírica. Pero además, la novedad del neopositivismo de su tiempo, nos dice, no es sólo que “tiende a eliminar de la ciencia todo residuo ontológico”, sino que además explica esta imposibilidad de contestar ninguna pregunta acerca del ser de las cosas sosteniendo que en realidad “esas preguntas se originan en pseudo-problemas”. Partiendo de la identificación entre pensamiento y lenguaje, afirmando el carácter puramente convencional del sistema de reglas que rige el uso de este lenguaje, y, fundamentalmente, elevando el criterio de verificabilidad protocolar como constitutivo de toda proposición que pretenda ser considerada como significativa para la ciencia, el neopositivismo excluye como combinaciones mal hechas de palabras todos los enunciados que no respondan a estos criterios. Así, ante los viejos temas filosóficos de la ética y la metafísica, este neopositivismo afirma “la falta de sentido de aquellos problemas”, nos dice Germani. “En consecuencia, puede extenderse el campo de la ciencia a todo lo conocable (legítimamente expresable), quedando excluidos los problemas éticos y metafísicos para los cuales no existe lenguaje intersubjetivo dotado de sentido” (Germani 1948: 166). Desde el extremo opuesto, el existencialismo de Abbagnano muestra un acuerdo de fondo con el neopositivismo acerca de los límites de la racionalidad científica: “Abbagnano en su artículo conclusivo sobre *Il problema filosofico della scienza*, atribuye de buen grado a la ciencia todo el campo de lo «conocible» pero reserva para la filosofía justamente aquellos problemas.” La realidad queda escindida entre las manifestaciones fenoménicas en las que se verifican las proposiciones protocolares de la ciencia, y el mundo ético e histórico de los hombres y sus problemas como campo de una reflexión filosófica desentendida de las exigencias de la racionalidad científica. Es decir, en cualquiera de los dos casos, encontramos el mismo dualismo ontológico que abandona el terreno de los valores a las especulaciones metafísicas, desinvolucrando a la racionalidad científica de los problemas últimos del hombre. Este sorprendente paralelo lleva a Germani a arremeter principalmente contra el neopositivismo como autocomprensión estrecha y unilateral del trabajo científico: “Este acuerdo sobre los alcances del conocimiento científico (...) no deja de arrojar algunas dudas sobre la pretensión del positivismo lógico de alcanzar un racionalismo *sin residuos*” (Germani 1948: 167, cursivas de Germani). Estamos aquí ante un pasaje decisivo: la pretensión de un *racionalismo sin residuos* por parte del neopositivismo es el reverso preciso del *irracionalismo* de las metafísicas con las que competía por la hegemonía filosófica en los años 30 y 40 del pasado

siglo. El debate entre Carnap y Heidegger nos debe llevar a reconocer el trasfondo común de una concepción igualmente deficitaria de la razón. “En realidad, cualesquiera sean los progresos de la formulación del positivismo lógico con respecto al viejo positivismo, su racionalismo permanece incompleto y peligrosamente abierto al doble ataque de las corrientes irracionistas e idealistas, una vez que se abandonan precisamente aquellos problemas que se hallan tan vinculados a la situación humana.” Y Germani concluye con una observación filosóficamente aguda, que remite a la figura de Wittgenstein como mediadora entre los proyectos filosóficos enfrentados de Carnap y Heidegger: “Pero todo esto no ha de extrañar si se piensa que una de las obras fundamentales de esta corriente [se refiere al positivismo lógico], el *Tractatus Logico-philosophicus* de Wittgenstein concluye con una formulación de la mística, es decir de lo inexpresable, y en ella incluye justamente el contenido tradicional de la filosofía.”

En esta reseña de la época del primer peronismo reconocemos ya, con nítida contundencia, las reservas de Germani respecto de la orientación teórica y epistemológica del neopositivismo: su estrecho racionalismo conduce a un peligroso desentendimiento respecto de los problemas de una civilización en crisis. Pero esta crítica al neopositivismo no lo lleva a la adopción de un lenguaje que ponga en cuestión a la razón en cuanto tal, sino a un posicionamiento en el seno de la racionalidad científica, pero crítico de sus versiones unilaterales y reductivas. Esto es, un racionalismo que esté en condiciones de hacerse cargo de esos “residuos” que pretendía eliminar el neopositivismo como meros “pseudoproblemas”, trazando ya los contornos de lo que Alejandro Blanco denominó, con mucho acierto, “el programa de un racionalismo ampliado” (Blanco 2006: cap. 4). Un programa, ya desde estos sus inicios, de íntima afinidad con el de los teóricos de Frankfurt. Pues tampoco en ellos la crisis de la racionalidad moderna condujo al irracionismo, sino a la búsqueda de formas alternativas de la razón. Y resulta muy importante, y sorprendente, para nuestro interés reconocer una estrategia de posicionamiento estrictamente análoga en Germani y los frankfurtianos. Pues en estos últimos encontramos el mismo diagnóstico de un espacio teórico epocal polarizado (el iluminismo “sin residuos” coincide con la recaída en la mitología), el mismo doble rechazo (ni neopositivismo ni metafísica), y el señalamiento del mismo, y ahora famoso, pasaje del *Tractatus* de Wittgenstein como explícita manifestación del núcleo de complicidad entre las dos posiciones supuestamente antagónicas: exonerar a la razón de las responsabilidades por lo más acuciante de la crisis contemporánea.

La alternativa entre positivismo lógico o pensamiento del ser demarca una circunstancia histórica que los frankfurtianos se esforzaron recurrentemente en diagnosticar y rechazar. De allí la frecuente estructura discursiva del “ni esto... ni aquello...” que no funcionaba en ellos para ir hacia un eclecticismo insípido, ni para elaborar una síntesis falaz y tranquilizadora, sino para denunciar en la propia forma de la alternativa el modelo burocrático del pensamiento. Una indisposición que encuentra en la famosa cita del *Tractatus* de Wittgenstein, muchas veces comentada por los teóricos de Frankfurt, un lúcido exponente de esta época cercada entre el positivismo y la superstición. Un módulo crítico que podemos encontrar en los distintos autores de la teoría crítica, desde las

primeras formulaciones hasta las obras de madurez. Entre los textos fundadores, nos dice, por ejemplo, Horkheimer en "Materialismo y metafísica", de 1933: "La desvalorización de la teoría adopta las más diversas formas, como en el, por otro lado extraordinario, *Tractatus logico-philosophicus*, allí Wittgenstein declara: «Sentimos que, incluso cuando se han contestado todas las posibles cuestiones científicas, nuestro problema vital no se ve afectado para nada. Sin duda, precisamente, entonces ya no queda ninguna pregunta; y ésta es precisamente la respuesta [...], sin embargo, existe lo no-expresable. Esto se *muestra* en lo místico»" (Horkheimer 1999: 91). La lucidez de Wittgenstein consistió en mostrar el secreto hilo que une el racionalismo abstracto y científico-técnico del positivismo lógico con el irracionalismo en la determinación de los fines del hombre que desemboca en la apelación mística. Un contrapunto que hallamos en otro de los textos iniciales de esta tradición, *Actualidad de la filosofía*, de Adorno, de 1931, y que volverá a estar presente en los textos de madurez. Antes que nada, es la oscilación entre ilustración y mito denunciada en la *Dialéctica de la Ilustración*. Organiza, además, la totalidad de la fundamental *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, y sobre todo el segundo capítulo, "Panaceas universales antagónicas" (Horkheimer 2002). Un contrapunto que reaparece, finalmente, en *El hombre unidimensional*, de Marcuse (aunque en relación al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*). Y aún en 1962, leemos en la *Justificación de la filosofía* de Adorno una formulación tan nítida del diagnóstico que nos permitimos transcribir *in extenso*: "La crítica filosófica está hoy confrontada con dos escuelas, que operan, se quiera o no se quiera, como espíritu del tiempo, por encima del cerco académico. Son divergentes a la par que complementarias. En los países anglosajones, sobre todo, ha ganado terreno hasta el monopolio el positivismo lógico, inaugurado originalmente por el Círculo de Viena. A muchos les ilusiona como moderno, en el sentido de la ilustración más consecuente, como adecuado a la edad, según se dice, técnico-científica. Lo que no se ensambla en él será parte residual de metafísica, mitología inconsciente de sí misma, o arte, según el lenguaje de los ajenos al arte mismo. Contra todo esto se mantienen, en el ámbito de lengua alemana sobre todo, las direcciones ontológicas. Entre ellas ejerce la heideggeriana, por lo demás en las publicaciones desde el así llamado retorno más bien desafectas a la palabra ontología, su arcaísmo a ultranza, mientras que su índole francesa, el existencialismo, ha reconfigurado el punto ontológico de partida al modo ilustrado y con compromiso político. Positivismo y ontología son anatema recíproco; aquél ha atacado por medio de uno de sus exponentes capitales, Rudolf Carnap, la teoría de Heidegger, injustificadamente desde luego, como vacía de sentido. Y viceversa, para los ontólogos de procedencia heideggeriana, el pensamiento positivista está olvidado del ser y profana la auténtica cuestión." (Adorno 1972: 13-14)

Ni positivismo, ni metafísica. Ni un abordaje puramente empírico-analítico, que reduce lo humano y lo social a su dimensión meramente fenoménica, verificable y calculable, ni un abordaje puramente filosófico-metafísico, que resigna la racionalidad moderna en aras de concepciones irracionalistas o místicas, llevando lo humano a otra forma de automatismo. Ir más allá de este dualismo es la exigencia a la que Germani luego intentará responder con su idea de una ciencia *unificada* del hombre. Sin dudas, podemos reconocer este

contrapunto operando ya, a un nivel de diagnóstico civilizatorio, en el prólogo que redactara Germani en 1947 para *El miedo a la libertad*, sobre el que luego volveremos. Allí, señalando las aporías del proceso de individuación moderno, y poniendo en el centro del debate “[e]l problema de la racionalidad de la acción” (Germani 1947: 15), señala que “el hombre contemporáneo está llamado a refugiarse en alguna forma de evasión de la libertad. Tal evasión se manifiesta, por un lado, por la creciente *estandarización* de los individuos, la paulatina sustitución del yo auténtico por el conjunto de funciones sociales adscritas al individuo; por el otro, se expresa con la propensión a la entrega y al sometimiento voluntario de la propia individualidad a autoridades omnipotentes que la anulan.” (Germani 1947: 17) El desentendimiento neopositivista de las dimensiones éticas y metafísicas, del problema de la determinación racional de los fines, es el sustrato teórico de la “sistemática supresión de la espontaneidad que ahoga al yo auténtico bajo el yo social y transforma al ser viviente en un manojo de funciones”. Mientras que la otra gran alternativa de la posguerra, el “existencialismo”, tampoco apunta a la formación de una humanidad emancipada, pues “[l]a existencia auténtica de Heidegger, en cambio, no es una vida más plena, sino vida para la muerte.” (Germani 1947: 19)

Estas reflexiones iniciales de Germani, que anclan la discusión epistemológica en un sustrato de valores, se seguirán desarrollando hasta “La sociología y el problema de la vida moral”, un texto de importancia para esta problemática tanto por los matices de su despliegue, como por la fecha de su publicación, 1966, es decir, el corazón de la década considerada como más claramente “funcionalista” del autor. Asumido el contrapunto doblemente rechazado, se presenta un intento de complementariedad entre la abstención metodológica de la ciencia en cuanto a los fines, y la afirmación de un rol crítico-emancipatorio del conocimiento científico, y en particular de las ciencias humanas y sociales, a partir de un dispositivo ya no *objetivante* sino provisto de las herramientas de la “*autorreflexión*” y la “*autodeterminación*”: “ellas [las ciencias del hombre] no nos responden directamente a la pregunta acerca de «cómo comportarnos», pero sí colocan la pregunta misma en su contexto histórico y social y de este modo iluminan su significado. Esta pregunta es posible en virtud de un proceso que tiende a otorgar al hombre un mayor grado de autodeterminación que le permite evadir la determinación fatal por parte de circunstancias que escampan a su control conciente.” (Germani 1966: 203) Este rol le corresponde de manera especial, en la visión de Germani, a la sociología y el psicoanálisis, y aún más a la síntesis entre ambos: “La sociología nos ha indicado que es posible alcanzar sucesivamente grados más elevados de autodeterminación, que ésta se halla condicionada por el tipo de estructura social. La psicología nos ha señalado un método a través del cual, dado un cierto contexto estructural de la sociedad, el individuo puede «liberarse» progresivamente de trabas no conscientes y colocarse por encima de sus propias «circunstancias» sociales e individuales.” (Íd.)

Claro que el tipo de racionalidad en la que se está pensando aquí ya no se corresponde con racionalidad instrumental de la autocomprensión positivista de la ciencia, sino que se abre a una concepción ampliada, que pueda hacerse cargo de estas exigencias de crítica de las determinaciones del *status quo*. Esta problemática de la razón fue señalada explícitamente por Germani cuando

sugiere, sin desarrollar suficientemente, una distinción que deja abierta la discusión: “La distinción, común en sociología y en psicología (aunque con diferentes nombres), entre *racionalización* y *razonamiento* o explicación racional, es muy ilustrativa a este respecto. Hay en ella una afirmación implícita del valor objetivo de la razón” (Germani 1966: 204). Una razón, entonces, que excede los límites de la razón instrumental, indispensable para plantear las tareas críticas de una ciencia ya no meramente positivista. Aunque no haya un desarrollo ni exhaustivo ni sistemático de esta racionalidad ampliada en sus trabajos, Germani recupera la distinción entre razón “formal” o “instrumental”, y razón “objetiva”, que en la tradición weberiana será planteada tanto por Mannheim cuanto por los frankfurtianos, y en especial por las famosas conferencias de Horkheimer reunidas luego como libro en *Eclipse of Reason*.

Es en este contexto que debe ser comprendida el posterior diagnóstico crítico germaniano en “La ciudad, el cambio social y la gran transformación”. Diez años después de su distinción entre “racionalización” y “razonamiento”, pensará la crisis de su tiempo en términos del desequilibrio entre “progreso material” y “progreso moral” debido al desarrollo unidimensional de la razón en tanto “razón instrumental”. Este planteo, que remite a un problema característico de los círculos intelectuales alemanes de entreguerra, recuerda tanto a la “tragedia de la cultura” de Simmel cuanto a las dos formas de la racionalidad para Weber. Germani no cita ningún autor a lo largo de su planteo, pero podríamos pensar que la fuente más directa para la reflexión de Germani proviniera de Mannheim, pues sabemos que este último hereda ese tópico de la escuela weberiana en la que se forma, y lo despliega en términos de la contraposición entre una racionalidad “funcional” y una racionalidad “sustancial” (Mannheim 1984: 37 ss). Sin embargo, Germani dice, y además entrecomilla, “racionalidad instrumental”, citando sin nombrar a otro lector atento de Weber, Max Horkheimer. Esta hipótesis cobra aún más sustento cuando vemos que desarrolla este problema de la razón en términos de “medios y fines”, tal como se plantea en el primer capítulo de la *Crítica de la razón instrumental* (Horkheimer 2002).

En efecto, si en las teorías funcionalistas la urbanización aparecía simplemente como otro de los factores de la modernización, Germani se va a detener en pensar las características “consideradas el lado ‘oscuro’ del urbanismo, tales como la anomia, la desorganización social, la pérdida de identidad y varios aspectos profusamente analizados en la crítica corriente a la ‘sociedad de masas’”. Lo más relevante es que Germani comprende el recurrente resurgimiento de este “lado oscuro” en las aporías del propio proceso de secularización, que, en cuanto proceso de expansión *capitalista*, involucra el despliegue de una forma unilateral de racionalización: “La maximización de la eficiencia requiere racionalidad instrumental, una racionalidad que no discute los fines, y a la que solamente le interesan los medios más eficientes para alcanzarlos. En la ‘sociedad económica’ estos *fines dados* tienden a quedar limitados a la maximización de la producción.” (Germani 1976: 305-306) El quiebre entre una racionalidad preocupada sólo por los medios y una racionalidad que ponga en cuestión los fines, abre la fisura por la que se cuelan los fenómenos más característicos y ominosos de la presente etapa de la secularización. Nos referimos a aquellos fenómenos que, manteniendo un tipo

de racionalidad restringida a los medios, se despliegan unos *fin*es ajenos a la racionalidad: los fenómenos de una “racionalidad irracional”, como dirían los frankfurtianos. “Cabe añadir que la racionalidad instrumental se aplica del mismo modo a la producción de ‘instrumentos de vida’ que a la de ‘instrumentos de muerte’, como trágicamente lo ilustró el ‘genocidio racional’ de los nazis, o la acumulación actual de armas nucleares.” (Germani 1976: 306) Esta reflexión difícilmente alentada por el optimismo de Mannheim, y mucho más cercana al pesimismo horkheimeriano, culmina en esa expresión típica de la “racionalidad irracional” de los frankfurtianos: el “genocidio racional”. Que estos tópicos no remiten sólo a un viejo y pesimista Germani lo podemos ver no sólo en la coherencia que mantienen con su concepción de la razón construida desde fines de los ‘40, sino además en que se trata de una expresión que aparece casi idéntica en la época “funcionalista”, a principios de 1960, cuando en la introducción a su estudio sobre el antisemitismo en Buenos Aires se habla del exterminio judío en términos de “esa *carnicería metodizada* de millones de seres.” (Germani 1963: 3, cursivas mías -LG) Pero la singularidad excepcional de ese “genocidio racional” no se limita en Germani a ser una interpretación posible del exterminio nazi, sino que se convierte en clave hermenéutica de lo moderno en cuanto tal, y esta tensión entre dos formas de la racionalidad es extendida como diagnóstico general de la “civilización moderna”: “Como se observó hace ya largo tiempo, si bien la civilización moderna creó la ‘acumulación’ en las ciencias naturales, en la tecnología y en la economía, ha fracasado hasta ahora en inducir un crecimiento similar en el campo de la ética y en reconciliar el progreso ‘material’ con el progreso ‘moral’, para usar una expresión más bien anticuada.” (Germani 1976: 306)

DIALÉCTICA DE LA MODERNIDAD

Estas últimas formulaciones ya nos están llevando del registro epistemológico hacia otro histórico sustantivo. Nos referimos a la lectura germaniana del proceso de desarrollo de la modernidad histórica. Así como la lectura convencional de Germani enlazaba una reconstrucción funcionalista y neopositivista de su perspectiva teórica con una visión desarrollista, unilineal y determinista de la “modernización”, por nuestra parte, una revisión de su concepción de la racionalidad nos lleva de por sí a una revisión de su lectura de la modernidad.

Como bisagra entre estos dos aspectos del pensamiento de Germani, nos valdremos nuevamente del prefacio a *El miedo a la libertad* de Fromm, un prólogo que podemos considerar sin dudas el prólogo al propio trabajo de su vida. En su primer párrafo, se lee: “La obra de Erich Fromm, que presentamos a los lectores de habla castellana, no constituye solamente un cuidadoso análisis de los aspectos psicológicos de la crisis de nuestro tiempo y un esfuerzo por desentrañar en el origen mismo de la sociedad moderna sus profundas y lejanas raíces, sino que se nos ofrece también como una importante contribución a la teoría sociológica y como un ejemplo logrado de aplicación fecunda del psicoanálisis a los fenómenos históricos” (Fromm 1947: 7). En estas pocas palabras vemos esbozados y a su vez enlazados los intereses capitales de Germani. En primer lugar, la “crisis de nuestro tiempo” como el objeto específico que interpela a las ciencias sociales desde la

urgencia de ser desentrañado. Por otra parte, una perspectiva metodológica para abordar esa crisis, que nos remite a la “psicología social” como esquema teórico interdisciplinario. Pero además, también nos ofrece una pauta de su teoría de la modernidad, al señalar inequívocamente que las raíces profundas de esa crisis que atraviesa nuestro tiempo deben ser desentrañadas en el origen mismo de la sociedad moderna. La “crisis” en las raíces mismas de la sociedad moderna: no parece la visión ingenua y banal de una modernización transparente y unidireccional. Fromm está a la base de *un enriquecimiento y una complejización de la concepción de lo moderno* en Germani. Una “psicología social”, para abordar “la crisis de nuestro tiempo” que ya está inscrita en las entrañas mismas de la “sociedad moderna”. Germani encuentra en Fromm los trazos de una *dialéctica de la modernidad* que lo acompañará en todo su itinerario intelectual, desdibujándose así la imagen del teórico desarrollista de la “modernización”, ya desde los inicios de su carrera, y no sólo en sus últimos años de vida.

En *El miedo a la libertad* se condensa toda una serie de tópicos que venía discutiendo el grupo de Frankfurt a lo largo de la década del treinta, y que cobra un giro de radicalización con el advenimiento y la consolidación del fascismo. Como en varios textos característicos de comienzos de los cuarenta, como la *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno, *Eclipse of Reason* de Horkheimer, o *Minima Moralia* de Adorno, en *Escape from Freedom* Fromm intenta un diagnóstico de su tiempo que reúne una serie de rasgos característicos de lo que aún hoy llamamos escuela de Frankfurt: (a) el totalitarismo es considerado como un fenómeno *inherente* a la modernidad, (b) sin por ello recaer en las críticas conservadoras antimodernistas (Ortega y Gasset, Huxley, Jaspers, etc.), (c) sino planteando una lectura *dialéctica* según la cual la sumisión (típica del totalitarismo) y el conformismo automático (típico de la sociedad de consumo) son posibilidades inscritas en el proceso de la ilustración (debido al desequilibrio entre libertad negativa y positiva, entre razón subjetiva y objetiva), *junto a* la posibilidad de una sociedad emancipada, sin que haya una instancia trascendente que garantice su realización. De lo que se trata en la teoría crítica es de (d) conectar la teoría social con el proyecto de autorreflexión de la ilustración sobre sus propias paradojas. La famosa formulación de la *Dialéctica de la Ilustración* nos dice: “No albergamos la menos duda –y ésta es nuestra *petitio principii*- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de ese mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena.” (Horkheimer y Adorno 2001: 53)

En el trabajo de Fromm encontramos aquellos cuatro elementos generales, pero con una inflexión teórica que resulta más afín al proyecto de Germani, al menos por tres razones: por un lado, en Fromm no encontramos la desconfianza que Horkheimer y Adorno manifestaran, a partir de aquel texto endiabrado, respecto a las “ciencias particulares” (Horkheimer y Adorno 2001: 51-52), sino que aún hallamos el proyecto interdisciplinario que junto a ellos

formulara en la década del treinta. En segundo lugar, dado este acento interdisciplinario, encontramos en Fromm un despliegue menos filosófico que “psico-social”, que por lo tanto subraya el proceso de *individuación* en el contexto del desarrollo de la *secularización*, intereses principales de Germani. La modernidad se presenta en su libro en términos del “*carácter dialéctico*” (Fromm 1947: 62-63, 137, 314-315) del proceso de individuación, analizado en su devenir histórico concreto, ofreciéndonos así una genealogía de la dialéctica de liberación y sumisión en la modernidad desde la Reforma protestante, un esfuerzo de comprensión de la estructura de carácter del hombre moderno y su inclinación estructural hacia el “carácter autoritario”. De allí la tesis principal del libro: “La tesis de este libro es la de que el hombre moderno, libertado de los lazos de la sociedad pre-individualista –lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad-, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencialidad intelectual, emocional y sensitiva. Aun cuando la libertad le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente. Tal aislamiento le resulta insoportable, y la alternativa que se le ofrece es la de rehuir la responsabilidad de esta libertad positiva” (Fromm 1947: 24). Hacia el final del libro repite su tesis con más énfasis, llegando a afirmar: “La libertad ha alcanzado un punto crítico en el que, impulsada por la lógica de su dinamismo, amenaza transmutarse en su opuesto” (Fromm 1947: 315). Este mismo diagnóstico de un desequilibrio entre libertad negativa y libertad positiva aparece también en los términos weberianos de racionalización, en la formulación típicamente frankfurtiana de la “racionalización irracional” (Fromm 1947: 233), cuando Fromm nos dice que “[l]a racionalidad del sistema de producción, en sus aspectos técnicos, se ve acompañada por la irracionalidad en sus aspectos sociales” (Fromm 1947: 152). La modernidad no ha sabido articular y equilibrar el desarrollo exacerbado de la racionalidad técnico-instrumental con el de una racionalidad social orientada en términos emancipatorios. Sin embargo, y en tercer lugar, en el texto de Fromm esta “aporía” de la Ilustración no aparece con los acentos de negatividad extrema con los que se manifiesta el libro de Horkheimer y Adorno. En sintonía con las sugerencias de Karl Mannheim y en estrecha afinidad con los intereses de Germani, el libro concluye con la formulación esperanzada de un “socialismo democrático” que rompa la fatídica dialéctica de racionalización técnico-instrumental e irracionalismo político y social a partir de una “economía planificada” (Fromm 1947: 317-320). Vemos así cómo pudo Germani articular la temática de “sociología y planificación”, el conocimiento científico y la planificación social, en términos que a su vez cuestionaran una razón unilateralmente orientada a la manipulación técnica, una racionalidad meramente instrumental.

Para afirmar la presencia de esta *dialéctica de la modernidad* en Germani no queremos limitarnos a ciertos textos aislados, como el prefacio a Fromm, sino que nos vamos a remitir a la formulación de su teoría de la modernidad en el texto usualmente considerado como más claro ejemplo del estructural-funcionalismo germaniano, *Política y sociedad en una época de transición*. Porque creemos que ahí encontramos no sólo una visión de la modernidad que trasciende la lectura que la ve como un progresivo y autotransparente proceso de racionalización armónica de lo social, sino principalmente un marco

conceptual que nos ofrece herramientas teóricas para comprenderla como un proceso aporético y desgarrador.

En principio, el marco más evidente y más recordado de la explicación de Germani del proceso de modernización es el esquema dicotómico que distingue una *sociedad “tradicional” o “rural-preindustrial”* y una *sociedad “moderna” o “industrial”*. Su esfuerzo estaría, entonces, principalmente orientado a fijar los “tipos-ideales” de ambas sociedades, y estudiar los procesos de “transición” a partir de los diversos análisis comparativos habilitados por aquella tipología. Tomando con cierta libertad la categorización de R. Koselleck, se trataría de la pretensión de plantear “tradicición” y “modernidad” como “conceptos contrarios asimétricos” (Koselleck 1993: cap. 10), vale decir, como conceptos binarios con pretensión universal en los que la delimitación de uno (sociedad moderna) equivale a la determinación negativa del contrario (sociedad tradicional), y la afirmación valorativa de uno se refleja en la negativización del contrario, e incluso en su condena política. Lo que más nos interesa destacar es el planteo de una perspectiva dicotómica que opondría dos términos polares, en este caso tradición y modernidad, como si se tratara de dos totalidades coherentes, claramente delimitadas y homogéneas. Como categorías que simplemente designaran períodos históricos, “tradicición” y “modernidad” no excluirían la presencia de otros períodos o formas históricas. No así cuando se convierten en conceptos contrarios asimétricos. En este caso, todo lo que no es moderno es tradicional, y viceversa. Ambos términos agotan el universo imaginable de conceptualización social y política, perdiendo así su carácter histórico para transformarse en principios transhistóricos coherentes en sí mismos, que atravesarían y explicarían exhaustivamente la historia de los últimos siglos. ¿Pero sucede esto en la conceptualización de Germani?

El concepto de modernidad que desarrolla Germani representa un esfuerzo por dar cuenta del *conflicto* y la *contingencia* inscriptos en su diagnóstico de lo moderno como *crisis*. No hay coherencia lógica transhistórica en el concepto germaniano de modernidad. El mismo se construye a partir de la experiencia de la disolución de certezas, instituciones, normas. La modernidad comprendida como *crisis* trastoca la posibilidad de hablar de la modernidad como totalidad coherente.

Esto lo podemos reconocer en dos registros conceptuales que son estructurales de la concepción de Germani, y con los que rompe con la supuesta contrariedad polar y asimétrica entre tradición y modernidad. En primer lugar, las diversas formas de superposición, solapamiento, “asincronías” en las que la confluencia de formas “tradicionales” con formas “modernas” da lugar a formas nuevas, que no responden a ninguno de los tipos-ideales establecidos. Caracterizan a las diversas formas de asincronía los llamados “efectos de demostración” –que designan la difusión en sociedades tradicionales de pautas de comportamiento y mentalidades propias de sociedades más avanzadas-, y los “efectos de fusión” –por los cuales patrones ideológicos y actitudes típicas de la sociedad industrial, al integrarse en un contexto tradicional, no sólo no eliminan sino que por el contrario refuerzan ciertos rasgos propios de la sociedad tradicional. El resultado de estos “efectos”

ya no será ni “moderno” ni “tradicional”, sino un dislocamiento de la dualidad. Ejemplos característicos de este tipo de “fusiones”, que hallamos en muchos de sus textos, son las diversas formas de “tradicionalismo ideológico”, o la fusión entre los hábitos de consumo señoriales con los neocapitalistas (y la consecuente ausencia de una ascética del trabajo y el ahorro en nuestras burguesías), o el “antisemitismo ideológico”, etc.

En segundo lugar, la reflexión de Germani complejizó el esquema desarrollista no sólo con las diversas formas de fusión de lo tradicional y lo moderno (que, podría objetarse, no modifica el esquema interpretativo bipolar en cuanto tal), sino además indicando siempre un *tercer momento* que rompe con el binarismo de su pensamiento y, en la misma medida, con su supuesta filosofía de la historia unilineal y determinista, poniendo en jaque la lectura en términos funcionalistas. La importancia de este dislocamiento es tal que, propiamente, el eje sociedad tradicional/sociedad moderna se torna un punto de apoyo para ayudar a explicar el verdadero interés de Germani, que está claramente puesto en el seno del “modelo moderno” y en las paradojas de su propio cumplimiento. La visión no teleológica de Germani le impidió sostener que los aspectos estructurales del proceso de *secularización* en cuanto tales decidieran el despliegue autotransparente de la sociedad moderna y el desarrollo armónico del individuo moderno. Es más, y como ya fue planteado, en el propio proceso de secularización es donde se hallan las semillas de la “crisis contemporánea” que parece refutar los presupuestos mismos de la sociedad moderna.

Ese *tercer momento* dislocador de la dicotomía desarrollista se manifiesta en diversas definiciones conceptuales. Primeramente, en su propia teoría de la acción. Allí Germani distingue las formas generales de acción social correspondientes a los dos grandes tipos-ideales de sociedad, para plantear que la sociedad tradicional se corresponde con la *acción prescriptiva*, mientras que en la sociedad moderna prima el tipo de *acción electiva*. Si la primera se caracteriza por desenvolverse en un marco normativo sumamente rígido a la vez que internalizado y naturalizado por los sujetos, la segunda se caracteriza por un marco normativo que ya no prescribe cierto curso determinado y sustantivo de acción, sino la exigencia de elegir. Ahora bien, Germani señala, a partir de una parábola que va de Durkheim a la escuela de Frankfurt, una tercera gran posibilidad, la *anomia*, que apunta al centro de la “crisis de nuestro tiempo”⁵. La anomia es un fenómeno típicamente moderno, que surge como efecto de transformaciones súbitas y profundas, y que genera situaciones de *crisis* de los marcos normativos para la acción. Las dos formas “típicas” de acción, *prescriptiva* y *electiva*, se desarrollan ambas dentro de un determinado marco normativo, en el primer caso para prescribir formas sustantivas de vida, en el segundo para prescribir la afirmación de la libertad y la responsabilidad a ella asociada, diferenciándose así “de manera neta *una tercera posibilidad que está dada por la carencia o insuficiencia de marco normativo*: en este caso el concepto que debe aplicarse es el de *anomia*” (Germani 1962: 77). De este modo, ya en su teoría general de la acción Germani da lugar conceptual a la problemática de las realizaciones aporéticas de lo moderno, y no sólo al tránsito estipulado por la tipología dualista. “Como es obvio, el problema de la anomia se vincula de manera estrecha con todo análisis de la acción social y

en particular con el tema de la racionalidad de la acción, y es por ello que ha sido recordado expresamente aquí.” (Germani 1962: 78)

Este desplazamiento del esquema desarrollista se manifiesta aún con mayor claridad en su análisis de la “transición”. Comienza Germani con una descripción general del proceso de transición, en términos mucho más afines a las descripciones de Marshall Berman de la experiencia de la modernidad (Berman 1988) que a las clasificaciones del funcionalismo, tal como podemos ver en estos pasajes: “Nuestra época es esencialmente una época de transición. Si, por un lado, el cambio es un aspecto normal de la sociedad en todo momento, de manera que, en cierto sentido, siempre hubo transición, por el otro solamente el mundo moderno está asistiendo a la emergencia de un tipo de sociedad radicalmente distinto de todos aquellos que lo precedieron, de todas las formas históricas anteriores, y a un ritmo de transformación cuya rapidez ya no se mide –como en el pasado- por siglos, sino por años, y es tal que los hombres deben vivirlo dramáticamente y ajustarse a él como a un proceso habitual.” Y aún continúa: “Lo típico de la transición, la coexistencia de formas sociales que pertenecen a diferentes épocas, imprime un carácter particularmente conflictivo al proceso que es inevitablemente vivido como *crisis*, pues implica una continua ruptura con el pasado, un desgarramiento que no sólo tiende a dividir a personas y grupos, sino que penetra en la conciencia individual, en la que también llegan a coexistir actitudes, ideas, valores, pertenecientes a diferentes etapas de la transición.” (Germani 1962: 89-90)

Tras esta descripción del mundo moderno como desgarradora experiencia de la crisis, Germani plantea su visión de la secularización. Primeramente, en sus aspectos estructurales, la secularización es entendida a partir de tres grandes cambios: a) del predominio de las acciones prescriptivas al predominio de las acciones electivas; b) de la institucionalización de lo tradicional a la institucionalización del cambio; y c) de un conjunto relativamente indiferenciado de instituciones a una diferenciación y especialización creciente de las mismas. A su vez, esta dimensión estructural del proceso de secularización implica, a la vez que requiere, transformaciones en el tipo de personalidad y en el tipo de relaciones sociales. La personalidad tradicional cede su lugar al tipo de personalidad “giroscopio” o “dirigida desde dentro”⁶; el primado de las relaciones primarias deja paso al primado de las relaciones secundarias.

Ahora bien, este esquema analítico comienza a dinamizarse cuando Germani agrega otras dos grandes posibilidades de desarrollo de la sociedad moderna en el marco de las transformaciones psico-sociales implicadas en el proceso de secularización: el autoritarismo, a nivel socio-político, y la personalidad “radar” o “dirigida desde fuera”, a nivel subjetivo. Desde una clave de lectura que, según ya vimos, no se limita a ser una teoría sistémica, los aspectos estructurales del proceso de secularización en cuanto tales no deciden el curso de la sociedad moderna, su despliegue no garantiza un desarrollo armónico de la sociedad y el individuo moderno. Es más, en el propio proceso de secularización es donde se hallan las semillas de la “crisis contemporánea” que parece refutar los presupuestos mismos de la sociedad moderna. De allí que cuando esboza un esquema comparativo de los dos tipos ideales contrapuestos de la *sociedad tradicional* y la *sociedad industrial*, en esta última

tenga que distinguir entre el *Modelo "liberal"*, y las *Transformaciones recientes*, que remiten a los diversos aspectos psicosociales de la vasta crisis del proyecto decimonónico a la que se asistía desde la primera guerra mundial.

Es éste otro punto decisivo donde puede verse con claridad que el eje de las tradiciones teóricas ocluidas por la imagen estructural-funcionalista de Germani está en la escuela de Frankfurt. Pues se trata de esa tradición, que Germani va construyendo para sus intereses, que desde la sociología de Max Weber y el psicoanálisis freudiano, pasando por el marxismo renovado de un Mannheim, busca formularse de modo coherente en la primera "teoría crítica", sobre todo en Erich Fromm, para llegar hasta los estudios sobre la "personalidad autoritaria", o bien proyectarse en los trabajos de David Riesmann sobre la "muchedumbre solitaria". El eje sociológico central de los frankfurtianos estaba puesto también en un esquema que hacía hincapié en el deslizamiento entre el cumplimiento del "modelo moderno" en su forma burguesa clásica (capitalismo liberal, competencia libre, Estado liberal, familia patriarcal burguesa, superyó fuerte, personalidad rebelde, etc.) y su degradación en las formas contemporáneas de ese mismo modelo moderno: sea en la serie de capitalismo monopólico, Estado fascista, familia autoritaria, personalidad autoritaria; o bien en la serie capitalismo monopólico, democracias de masas, la crisis de la familia burguesa, personalidad sumisa, automatización del superyó. Germani, en una de sus descripciones de estas "Transformaciones recientes" que dentro del propio proceso de modernidad no realizan su tipo-ideal "liberal", señala: "Algunos caracteres contradictorios con relación a los valores de la sociedad industrial urbana, en su expresión 'ideal' de tipo liberal (rasgos de la sociedad denominada 'de masas'): Formas anómicas de integración: 'crisis de la estimativa', 'anomia', 'desintegración social'; incapacidad para adaptarse al cambio y a la elección de valores; fracaso en la formación de una personalidad autónoma 'liberada'; sentimientos de aislamiento; inseguridad colectiva, 'miedo a la libertad', 'personalidad neurótica de nuestro tiempo'. Aparecen tendencias compulsivas a reducir la heterogeneidad, la accesibilidad, la comunicación; reducción de la tolerancia: racismo, nacionalismo, intolerancia ideológica; clasismo; reacción violenta al cambio; estaticidad compulsiva; intentos de restablecer vínculos primarios y sentimientos de pertenencia. Nuevas 'místicas'. Irracionalismo." (Germani 1962: 168) Lo más importante de esta enumeración es que, en Germani, estos fenómenos no son ni "fusiones" de lo tradicional y lo moderno, ni "desviaciones" respecto del desarrollo de la modernidad, sino *productos legítimos de su aporética realización histórica*.

Es este el esquema analítico que despliega Germani en sus desarrollos, que fueron uno de los pocos que en su época leyeron el proceso de la modernidad en términos de una *dialéctica aporética*, esto es, de un proceso que, impulsado por los ideales de secularización, democratización, libertad, igualitarismo, lleva inherente las semillas de los procesos que destruirán esos mismos ideales. Por eso es que Germani se preguntará por las implicaciones del desarrollo, llegando a formular la pregunta: "hasta qué punto debe proseguir el proceso de secularización" (Germani 1962: 104). Señalaba con esto la paradoja del proceso de secularización, esto es, la necesidad de que la secularización misma se desarrolle dentro de un marco normativo que asegure una base

mínima de integración, de manera que la secularización no termine erosionando el terreno mismo sobre el que ella se torna posible.

Si este modelo es delineado por Germani en su libro supuestamente más influenciado por el funcionalismo, no nos sorprende que algunos años más tarde, en el contundente ensayo que nos legara como testamento intelectual, *Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna*, de 1977, planteara de manera tan nítida en toda su radicalidad la aporía de la modernidad: “Tales contradicciones, algunas de las cuales se señalan aquí, son inherentes a ciertos aspectos centrales de la estructura moderna. Paradójicamente –como suele ocurrir a menudo en la historia- la sociedad moderna, que ha ofrecido el marco necesario para desarrollar las formas democráticas hasta sus últimas consecuencias lógicas, encierra también, en su propia forma de integración, ciertas tensiones que en el pasado, y presumiblemente en el futuro, llevan a la supresión de la democracia misma, a menos que se puedan intentar nuevos caminos, los que –en opinión del autor- son por ahora utópicos” (Germani 1985: 21) Y sigue más adelante: “*La tensión estructural implícita en la sociedad moderna, entre la creciente secularización por un lado, y la necesidad de mantener un núcleo central prescriptivo mínimo suficiente para la integración por el otro, constituye un factor general causal de crisis catastróficas que al eliminar los insuficientes mecanismos de control de los conflictos llevan a soluciones destructivas de la democracia*” (Germani 1985: 32). Este tipo de observaciones son las que en su momento llevaron a un importante teórico marxista como Göran Therborn, estudioso por otra parte de la escuela de Frankfurt, a sostener: “Entre los teóricos de la modernización, Gino Germani fue casi único en su concepción dialéctica de la historia –que apunta a las contradicciones de la modernización-, su conciencia de la importancia de los conflictos de clase y su percepción de los aspectos negativos y las corrientes oscuras de la modernidad contemporánea” (Therborn 1985: 203).

Para que “tradición” y “modernidad” fuesen conceptos contrarios asimétricos, cada término debería saturar exhaustivamente el campo semántico delimitado negativamente por el término contrario. Y esto no sucede en Germani. No se puede negar que la elaboración típico-ideal está presente en su obra, pero como pauta heurística que orienta un afán no clasificatorio, y mucho menos teleológico, sino eminentemente *comparativista*⁷. De aquí que no se instituyan como conceptos contrarios asimétricos. Si una estructura social, o determinado nivel de esa estructura, no es tradicional, ello no implica que podamos inferir inmediatamente que sea “moderna”, ni tampoco a la inversa. Hemos visto que la supuesta coherencia funcional del tipo-ideal “sociedad moderna-industrial” se ve excedida, por así decirlo, desde su *más acá* (como “efectos de fusión” con estructuras tradicionales) y desde su *más allá* (en las “transformaciones recientes” que apuntan a una suerte de ultra-modernidad, o al menos a una crisis de su modelo liberal). Podríamos incluso decir que la pregunta por este resto, este residuo, este permanente exceso respecto a la típica, implicado en el complejo proceso de modernización, es el permanente interés de Germani, y no la pulcra elaboración de tipos-ideales incontaminados.

Creemos que puede afirmarse, sin temor a exagerar, que el eje *tradición/modernidad* convive en Germani con el otro, mucho más caro a sus

intereses, *modernidad/crisis de la modernidad*, trastocando el supuesto binarismo funcionalista de su concepción. Vale decir, sus explicaciones parecen responder menos a la pregunta ¿cómo llegamos a la sociedad moderna?, que a la otra ¿cómo *no* llegamos a la sociedad moderna? O también, no tanto ¿cómo pasamos de una sociedad tradicional a una moderna?, sino ¿porqué pasamos de la sociedad moderna a la sociedad de masas? O mejor, ¿porqué la sociedad moderna genera, por su propio cumplimiento, la degradación de sus principales ideales? Este fue el modo en que Germani pensó la Argentina peronista y posperonista, en el horizonte de la constelación de los regímenes autoritarios, por una parte, y las democracias masificadas, por otra.

Claro que a este Germani le resulta al menos estrecha la caracterización tradicional de “teórico funcionalista de la modernización”. Germani pensó la modernidad y sus aporías, y se comprometió en la formulación de herramientas teóricas que fueran capaces de dar cuenta de ese proceso inquietante en el que aún nos hallamos. Pensar a Germani a la luz de la escuela de Frankfurt nos lleva al de otro modo extraño ejercicio de reconocer que en “el fundador de la sociología en la Argentina” convivían el alma *positivista* “modernizadora” junto a un alma dialéctica típicamente *modernista*.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor (1972): *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza.

Berman, Marshall (1988): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.

Blanco, Alejandro (2006): *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Fromm, Erich (1947): *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.

Germani, Ana (2004): *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*. Buenos Aires: Taurus.

Germani, Gino (1945): “Anomia y desintegración social”, en Blanco, Alejandro (comp.): *Gino Germani: la renovación intelectual de la sociología*. Buenos Aires: UNQ, 2006.

Germani, Gino (1947): “Estudio preliminar”, en Fromm, Erich: *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.

Germani, Gino (1948): Recensión bibliográfica, en *Cultura italiana*. Buenos Aires, año I, nº 2-3.

Germani, Gino (1956): *La sociología científica. Aportes para su fundamentación*. México: UNAM.

Germani, Gino (1962): *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.

Germani, Gino (1963): *Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional*. Buenos Aires: Cuadernos de COMENTARIO n° 1.

Germani, Gino (1966): *Estudios sobre sociología y psicología social*. Buenos Aires: Paidós.

Germani, Gino (1976): *La ciudad, el cambio social y la gran transformación*, en Blanco, Alejandro (comp.): *Gino Germani: la renovación intelectual de la sociología*. Buenos Aires: UNQ, 2006.

Germani, Gino (1985): "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en AAVV: *Los límites de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

Horkheimer, Max (1999): *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2001): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Horkheimer, Max (2002): *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.

Jorrot, Jorge y Sautu, Ruth (comps.) (1992): *Después de Germani. Exploraciones sobre estructura social de la Argentina*. Buenos Aires: Paidós.

Koselleck, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

Mannheim, Karl (1984): *El hombre y la sociedad en una época de crisis*. Buenos Aires: Leviatán.

Riesman, David (1964): *La muchedumbre solitaria*. Buenos Aires: Paidós.

Therborn, Göran (1985): "Existen verdaderamente (amenazas contra) las democracias", en AAVV: *Los límites de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

¹ Pienso principalmente en Jorrot y Sautu (1992), Germani (2004) y Blanco (2006).

² Para ello remitimos a Blanco (2006) cap. 5.

³ En Germani (1976).

⁴ Como reza el título de uno de los ensayos de Germani (1956).

⁵ Para una lectura anterior sobre la "anomia", véase G. Germani (1945).

⁶ Se refiere aquí a las distinciones de David Riesman (1964)

⁷ Afán comparativista que, como señala Waldo Ansaldi, ubica a Germani como precursor de la *sociología histórica*. Cfr. Ansaldi, "De historia y de sociología: la metáfora de la tortilla", en Jorrot y Sautu (1992).